

Jaibanismo y colonialidad: los conflictos entre jaibaná en el resguardo Embera-Chamí de Karmata Rua, Antioquia, Colombia

Jiménez Marzo, Marc

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Jiménez Marzo, M. (2019). Jaibanismo y colonialidad: los conflictos entre jaibaná en el resguardo Embera-Chamí de Karmata Rua, Antioquia, Colombia. *Revista Kavilando*, 11(1), 148-171. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-65915-0>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Jaibanismo y colonialidad. Los conflictos entre jaibaná en el resguardo Embera-Chamí de Karmata Rua. Antioquia, Colombia

Jaibanism and Coloniality. The Conflicts between Jaibaná in the Embera-Chamí Reservation of Karmata Rua, Antioquia, Colombia

Por: Marc Jiménez Marzo¹

Recibido: septiembre de 2018 Revisado: octubre de 2018 Aceptado: diciembre de 2018

Resumen.

El jaibanismo es la forma de “chamanismo” que practican los Embera, un pueblo indígena que se distribuye por la vertiente pacífica de Colombia. Tal práctica cultural ha sufrido tras la dominación colonial muchos cambios, tantos que su horizonte de sentido ha cambiado. Si bien los Embera eran un pueblo nómada que tenía el jaibanismo como estrategia de supervivencia, cuando desde el estado colombiano se les obliga a ser sedentarios, este sentido cambia, y se convierte, en concreto en Karmata Rua, en el Sur-oriente de Antioquia, en un problema social grave que ha incluido hasta casos de asesinato. En este texto quiero exponer las causas de tal cambio, ya que antiguamente el o la jaibaná era considerada como la “verdadera (persona) humana”. Pero actualmente en el caso concreto de Karmata Rua, y en otros resguardos Embera, su presencia puede ser vista como un problema. El jaibanismo no ha estado al margen del proceso de colonialidad que ha sufrido América en los últimos 526 años, y por lo tanto el objetivo de este artículo es mostrar cómo ha sido ese proceso.

Palabras clave. Jaibanismo; chamanismo; colonialidad; conflictividad social; Comunidad indígena Embera.

Abstract.

Jaibanism is the form of “shamanism” practiced by the Embera, an indigenous people, who is distributed across the Pacific watershed in Colombia. Such a cultural practice has undergone many changes after colonial domination, so many that its horizon of meaning has changed. Although the Embera were a nomadic people, who had jaibanism as a survival strategy, when from the Colombian State they are forced to be sedentary. This sense changes, and becomes, in particular Karmata Rua, in the South-Eastern Region in Antioquia, a serious social problem, which has even included murder cases. This text wants to explain the causes of such a change, since the Jaibaná wave was once regarded as the “true human (person).” However, currently in the specific case of Karmata Rua, and in other Embera reservations, their presence can be seen as a problem. Jaibanism has not been outside the process of coloniality, which America has suffered in the last 526 years, and therefore, the objective of this article is to show how that process has been.

Keywords. Jaibanism; Shamanism; Coloniality; Social Unrest; and Embera Indigenous Community.

¹Doctor en Antropología Social y Cultural, Universitat de Barcelona, Catalunya. Investigador del Instituto de Estudios Regionales – INER –, Universidad de Antioquia. Contacto: marcjmarzo@yahoo.es

Introducción

El jaibanismo, identificado normalmente como el “chamanismo” Embera, es de vital importancia para la construcción de la identidad de este pueblo, de hecho, es un espacio donde el contacto con los kapunía (palabra con la que los Embera definen a la “gente no-indígena”), ha supuesto una serie de cambios en sus prácticas. María Clemencia Ramírez entiende el chamanismo como una praxis situada históricamente, un campo de estudio privilegiado para determinar cómo los colonizados usan, se apropian o articulan los imaginarios y concepciones de los colonizadores con sus propias tradiciones de una manera novedosa (Ramírez, 1996-97, p.168).

Un ejemplo lo vemos en el jai-itua drua o fiesta de sanación territorial en el resguardo de Ibudó-Las Playas, en el municipio de Apartadó, que documenta Sandra Patricia Pérez. Vale decir que, para los Embera la Tierra o Naturaleza es un ser vivo, e incluye todos los seres vivos que habitan en ella, sean de carácter natural o “sobrenatural”. De hecho, el canto del jaibaná en este ritual sirve para humanizar el territorio, para hacerlo suyo ante los ojos de los animales de monte, de los jai, o de extraños que quieren arrebatar a los Embera lo que Caragabí les ha entregado (Pérez Gómez, 2008, p. 37).

La comunidad Embera de este resguardo decidió hacer este ritual para sanar el desequilibrio que provocó en su territorio la explotación minera llevada a cabo por la empresa Muriel Mining Corporation en el Cerro Careperro, autorizada por el Estado colombiano, pero sin llevar a cabo el proceso de consulta previa a las comunidades indígenas y afrodescendientes afectadas. Sandra Patricia Pérez describe el jai-itua drua como una acción política ligada a la construcción cultural del territorio, a su conocimiento y al sentido de pertenencia que se forja en torno a él; fue una ceremonia con la que se buscó sanar las heridas

provocadas por la invasión territorial, la negación cultural, el desprecio étnico, la imposición de modelos económicos y el conflicto armado que produce muertes, desplazamientos forzados, hambre, debilidad organizativa y subyugación (Pérez Gómez, 2008, p. 38). Así pues, el jaibanismo y el jaibaná son elementos fundamentales para entender las concepciones del universo y cosmovisión Embera.

Así pues, parto de dos corolarios: por un lado, que el jaibanismo no es sólo una serie de prácticas chamánicas que se pueden “usar” de forma universalista y descontextualizada, sino que forma parte de una cosmovisión o epistemología concreta, situada históricamente, y que interpreta la realidad según la visión propia del pueblo Embera. Por otro lado, estas epistemologías están atravesadas desde hace más de 500 años por un proceso que recientemente varios autores han denominado colonialidad, pero que ha sido percibido desde hace siglos, como demuestran Guamán Puma de Ayala en el siglo XVII, Ottobah Coguanó en el XVIII, y más recientemente Frantz Fanon a mediados del pasado siglo. Consiste en que la Modernidad, entendida como proyecto presuntamente aséptico de desarrollo y progreso, tiene una “cara oculta” que es la implantación mediante la violencia de un modelo civilizatorio, no sólo a nivel económico y político, sino también a nivel epistémico e identitario. Esta colonialidad condiciona de manera irreversible la vida de todas las personas y comunidades del planeta, y de la que Mauricio Pardo hace una descripción bastante acertada:

Desde las épocas coloniales las instituciones españolas primero y republicanas después, han intervenido a la sociedad indígena. Se les exigió a los nativos el agrupamiento en poblados, el pago de tributos y la prestación de servicios, el nombramiento de autoridades indígenas que validarán la dominación, la sujeción a elementos tales como los curas doctrineros y otros agentes

coloniales. Después de la independencia fueron entregados en calidad de “salvajes” a la dominación eclesiástica, el control de las comunidades se hizo a través de “caciques”, “gobernadores”, “mayordomos”, etc., nombrados por las instancias no indígenas [...]. Se tiene entonces que la situación de las comunidades indígenas sólo puede ser entendida cabalmente cuando se la ve como articulación de las instancias internas con todos los elementos provenientes de la sociedad no indígena. Esta articulación no es simétrica ni espontánea, los elementos del exterior vienen validados por un poder que en últimas proviene del Estado al cual supuestamente los indígenas deben someterse sin mayores rodeos ni explicaciones. De esta forma es lo exógeno lo que impone su punto de vista, “civilizarse” significa dejar de ser indígena y adoptar el patrón impuesto (Pardo, 1991, p. 147).

A grosso modo esto es lo que pasó en Karmata Rua, resguardo Embera-chamí del municipio de Jardín en Antioquia, y el jaibanismo no ha sido ajeno a este proceso de colonialidad. En enero del 2011 hice una estadía en esa comunidad durante el trabajo de campo de mi tesis doctoral (Jiménez Marzo, 2016), que se centró en los indígenas que vivían en contexto urbano en Medellín, muchos de ellos provenientes de allá. Durante la estadía pude observar que las relaciones entre los jaibaná del resguardo era, en general, de un enfrentamiento en muchos casos violento, creando un ambiente de claro nerviosismo y malestar en toda la población que veía con evidente preocupación este problema, mientras que las autoridades del cabildo se veían impotentes para resolverlo.

Así pues, el objetivo que me marco en este artículo es entender el por qué de esta lucha entre jaibaná, y ver cómo la Modernidad/Colonialidad ha condicionado al pueblo Embera-chamí de Karmata Rua, y en concreto la práctica del jaibanismo. Para ello primero voy a contextualizar el resguardo, seguidamente explicaré en qué consiste el jaibanismo, para acabar hablando de los conflictos que hay alrededor de esta práctica.

Antes de seguir quiero aclarar un aspecto metodológico que es el uso que hago del término “epistemología”, que se puede interpretar como un tanto arbitrario. La entiendo como la forma de construir conocimiento en su sentido más amplio. Podría haber utilizado otros términos, como gnoseología, cosmovisión o cosmología, ya que la epistemología se ocupa del conocimiento entendido como una relación entre sujeto y objeto, relación que no existe en muchas cosmovisiones indígenas, pero, y aquí viene la “arbitrariedad”, no quería utilizar otro término debido a que son términos que se refieren a otros pensamientos diferentes al occidental, y desde la colonialidad del saber eso significa que son conocimientos implícitamente inferiores. La utilización del término epistemología responde así a una reivindicación de estos conocimientos como iguales al conocimiento científico-ilustrado.

Karmata Rua. Contexto histórico

Karmata Rua (“tierra de la pringamoza”), también conocida como Cristianía, está situada en el suroeste del departamento de Antioquia a unos 125 km de Medellín, concretamente en la parte noroccidental del municipio de Jardín (se encuentra a 12 km del municipio), y muy cerca de la población de Andes (a 5 km de distancia). De hecho, la carretera que une ambos municipios cruza el resguardo. Todas estas poblaciones se hayan atravesadas por el río San Juan. El resguardo tiene una extensión de 407,5 hectáreas y se sitúa entre los 1500 y los 1700 m.s.n.m., con una topografía quebrada y pendientes fuertes. A la llegada de los primeros Embera, el lugar estaba cubierto de selva virgen, con una gran riqueza faunística, pero en la actualidad la vegetación natural ha sido reemplazada casi en su totalidad por cultivos comerciales (café, plátano, caña de azúcar) y de subsistencia o “pancoger” (yuca, maíz, frijol, frutales y hortalizas). En enero de 2011 se hizo una lectura pública del censo que se estaba realizando en ese momento, y constaban 1652 personas.

La tradición oral sitúa el momento de la fundación de Karmata Rua en 1823, cuando el cacique y jaibaná José Vicente Guaticamá, llega a esta zona al frente de su grupo familiar, huyendo de Risaralda, exactamente de San Antonio del Chamí.

El Chamí es una región que se halla en el Alto Chocó, una zona de difícil acceso, donde durante los dos primeros siglos de ocupación europea se fueron concentrando los nativos cimarrones que no querían someterse. No es hasta principios del siglo XVIII que los españoles empiezan a crear “pueblos indígenas” en la zona, incluido el resguardo de San Antonio del Chamí (Zuluaga, 1988, p. 36). Un siglo más tarde, tras la independencia, los pueblos y resguardos de la zona son disueltos, y las poblaciones que lo ocupaban o se sometieron a los nuevos amos, o bien se dispersaron buscando nuevas zonas donde asentarse.

El lugar le es indicado, como cuenta Wilson Andrés, por un mohán:

Según mis abuelos que descansen en paz y mis tíos, ellos contaban que el primer chamí que llegó fue de San Antonio de Chamí, que fue traído por un mohán. Un mohán es una persona que después de muerto vuelve a la vida pero no como persona sino como una bestia. Él lo trajo hasta allá y lo ubicó en ese lugar. Después que el primer chamí empezó a fundar ese lugar empezaron a llegar más chamís y ahí se conformó la comunidad de Cristianía (Wilson Andrés Tamaniz, jaibaná, 28/07/2009).

Hay otra versión de la llegada de los primeros Embera al resguardo según la cual fueron guiados hasta el territorio por un aribad’a, algo así como un “duende”, que en vida fue el hijo de un gran jaibaná, que un día enfermó y murió. Este aribad’a continuó trabajando para la comunidad, trayendo carne de monte a sus padres y demás parientes, hasta que llegó un momento en que les dijo que tenía que abandonarles para seguir su propio camino, pero antes de eso les buscaría nuevas tierras donde asentarse, ya que la gente de piel

blanca los estaba matando. De esta manera el aribad’a condujo a los Embera-chamí hasta Karmata Rua (Yagarí, 201, p. 22). Ambas versiones no tienen que ser excluyentes, ya que en los primeros años del resguardo hay una continua migración de grupos Embera (familias extensas), y cada una anduvo su propio camino hasta llegar a Karmata Rua. En ambas, eso sí, coinciden en que son los espíritus de los jaibaná quienes los guían, y que en ambos casos inician su migración huyendo de los colonos que les roban sus anteriores tierras.

Gladys Yagarí defiende que en las comunidades Embera, tanto los mohanés como los aribad’a, las dojura, etc., son seres reales y no sobrenaturales, como se presenta siempre desde la academia occidental. En Europa, la ruptura epistémica producida durante la primera modernidad hace que desaparezca la visión orgánica del mundo, imponiéndose la idea cartesiana de que la naturaleza y el hombre son ámbitos ontológicamente separados, y que la función del conocimiento es ejercer un control racional del hombre sobre el mundo o naturaleza (Castro-Gómez, 2007, p. 82). Desde Europa se crea entonces una narrativa temporal en el que cualquier pensamiento que no implique esta división ontológica se sitúa en un “tiempo pasado” (aunque sea efectivamente coetáneo), y se le considera meramente un objeto de estudio. En esta ubicación, ese otro pensamiento no-moderno pierde toda autoridad para construir conocimiento.

Pocos años después aparecen los colonos antioqueños, y en 1852 fundan la población de Andes (Jardín se funda pocos años más tarde). Es el inicio de la colonización cafetera antioqueña, que abarca grandes zonas de la cordillera occidental (suroccidente de Antioquia, Caldas y Risaralda). Estos colonos van presionando a los Embera, arrebatándoles su territorio de tal forma que el gobernador de Antioquia, Gabriel Echeverría, tuvo que intervenir y en 1874 escrituró un territorio

de 276 hectáreas a los Embera. Muchas familias, o facciones de ellas, migraron a otros lugares, pero las que quedaron tuvieron que cambiar obligatoriamente sus estrategias para sobrevivir y pervivir basadas en el nomadismo.

En 1917 llega a Karmata Rua el padre Ezequiel Pérez con el objetivo de evangelizar a los indígenas. Este hecho se enmarca en el proceso que el gobierno colombiano inició con la ley 89/1890, en la que se recuperaba la figura de los resguardos indígenas con la idea de “civilizar a los salvajes”, pero siempre bajo la tutela de las diversas congregaciones de la Iglesia Católica. Con el apoyo de las monjas de la congregación de las Hermanas de la Madre Laura, el padre Pérez hizo construir una capilla y una escuela, y rebautizó el nombre de la comunidad pasando a ser “Cristiania”, que quiere decir “soy cristiano” en lengua Embera (González Tascón, 1985: 56-57). Si bien las continuas relaciones entre indígenas y colonos ya habían introducido el cristianismo, aparte de otras costumbres, antes de la llegada de Ezequiel Pérez, el cambio que supuso su llegada fue radical.

Persiguió a los jaibaná, introduciendo la idea de que cualquier desgracia que pasara en el resguardo era culpa suya. Obligó a los indígenas a casarse según los rituales católicos, y les inculcó la moralidad cristiana de la vida en pareja. Entre 1855 y 1874 se registran 204 bautizos de niños chamí en la parroquia de Nuestra Señora de las Mercedes de Andes, todos apadrinados por kapunías. (Tangarife, 2008, p.16).

Por otro lado, María Josefa Calderón se convirtió en la maestra de la comunidad, enseñando la lengua castellana y la educación occidental a los niños. Se prohibió el uso del idioma propio en clase. Las Hermanas de la Madre Laura enviaban también indígenas Embera-chamí de otros lugares para instalarlos en el resguardo.

Bajo la acción evangelizadora, la Iglesia Católica destruye el horizonte de sentido de los Embera-chamí para que fueran “útiles” a la sociedad, es decir, al Estado y a los terratenientes cafeteros de la zona, los cuales siguieron robando tierras a los indígenas. También a principios de siglo XX tenemos la llegada de Juan Bautista Escobar que se convirtió en el principal terrateniente de la zona engañando a los indígenas y cambiando sus tierras por telas, espejos y otras bagatelas, aprovechándose de la ignorancia de los indígenas, los cuales no comprendían el hecho de que la tierra se podía comprar y vender. De esta manera se les arrebató la mitad de lo escriturado por Gabriel Echeverría, dejando a los Embera con 140 hectáreas.

En 1956 la misión católica abandona el territorio, dejando como forma de gobernación un cabildo, como se estipula en la ley 89/1890, con el objetivo de que el indígena aprendiera a gobernarse. El resguardo estaba entonces dividido territorialmente por parentelas, que era la forma tradicional Embera de organizarse, división que producía muchas discordias y peleas. Una de las primeras cosas que hace el nuevo cabildo es denunciar el hacinamiento que sufría la comunidad, y los problemas de subsistencia que ello comportaba, lo que les obligaba, entre otras cosas, a jornalear en la hacienda de Libardo Escobar, el nieto de Juan Bautista, o bien migrar a otros municipios. El primer gobernador de este nuevo cabildo fue Pablo Emilio Yagarí, el líder de una de las parentelas de la comunidad, y capataz en la finca de los Escobar. Su gobernación estuvo caracterizada por el enfrentamiento con otras facciones del resguardo, lo que acabó, como cuentan sus familiares, con su asesinato a manos de otros Embera.

También Alejandro Tangarife (2008) habla de este primer cabildo de finales de los 50, y de las tensiones que hubieron, información que no aparece en el libro de Alejandro González Tascón (1985), ya que este último pertenecía a la facción de Aníbal Tascón, es decir, la contraria a Pablo Emilio Yagarí.

Para solucionar estas tensiones, en 1961 se instala una inspección de policía en Karmata Rua por orden del gobierno del Departamento, disolviendo el cabildo, y la representatividad legal pasa a manos de un líder indígena que es designado periódicamente por el propio gobernador de Antioquia.

Los años 70 representan otro punto de inflexión en la historia de la comunidad. A principios de la década nace la primera organización indígena de Colombia, el Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC –, y desde Karmata Rua deciden ponerse en contacto con esta organización para que les asesoraran. Se inicia entonces una lucha desde con dos objetivos: la recuperación del autogobierno, que se da en 1976, y a partir de este hecho la recuperación de las tierras robadas. Para ello se decidió nombrar asesor jurídico a Aníbal Tascón que fue el primer indígena en graduarse por la Universidad de Antioquia. Se insiste al Estado colombiano, ya directamente al Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA), institución que fue creada con la Reforma Agraria de 1961, se les sean devueltas las tierras usurpadas por la familia Escobar.

En 1976 este organismo envía una comisión que dictamina que las demandas indígenas eran legítimas. La comisión también resolvió que la escritura equivalía al título de resguardo, y que además, para resolver satisfactoriamente el problema de tierras era necesario adquirir 791 hectáreas más (Roldán, Sánchez, 1976: 90-91). En 1978 el INCORA firma una resolución en la que se comprometía a retornar 32 fincas al resguardo, casi todas ellas propiedad de Libardo Escobar, pero fue pasando el tiempo, y la sentencia no se hacía efectiva (González Tascón, 1985: 27-29). Así pues, en julio de 1980 se inicia la ocupación de los predios demandados por parte de los Embera. Éstos ocupaban y trabajaban la tierra de noche, y al día siguiente la policía los desalojaba. Estas acciones eran esporádicas, pero se alargaron hasta

febrero de 1981, y se lograron sembrar 20 hectáreas de cultivos, pese a la presión de los terratenientes y los asesinatos de indígenas, incluido el del propio Aníbal Tascón. En julio de 1981 el INCORA se volvió a reunir con una comisión de la comunidad y ratificó los acuerdos llegados tres años antes, así como la liberación de los indígenas encarcelados por las protestas (González Tascón, 1985, pp. 49-50).

El 6 de marzo de 1982 se hizo la entrega efectiva de las nuevas tierras, y el resguardo pasó a tener 325 hectáreas. El reparto se hizo en los días posteriores y se separó una cantidad de tierra comunal y otra que fue entregada individualmente por parcelas a las distintas familias nucleares del resguardo. Estas entregas no estuvieron exentas de enfrentamientos debido a las luchas entre estas diferentes parentelas y facciones, provocando problemas que aún no se han resuelto. A principios de los años 90 el INCORA concede nuevas tierras al resguardo, hasta alcanzar los actuales 407,5 hectáreas, y estas nuevas tierras pasan a ser territorios comunales administrados directamente desde el cabildo, y el resto del territorio anterior (sin contar las zonas comunes, es decir, donde se hallan la escuela, iglesia, cabildo y varios hogares), pasa a dividirse en lotes familiares. En el año 2005, la Gerencia Indígena de la Gobernación de Antioquia compró para la comunidad el terreno de Dojuru, de casi 1200 hectáreas, pero separado del resguardo, a tres horas caminando.

A partir de 1991, con la nueva Constitución, se reconoce y regulariza formalmente la creación de resguardos y su gobierno, pero con un formato determinado desde el Estado colombiano. Desde la administración estatal se impone de nuevo el cabildo como única forma válida para interaccionar con las comunidades indígenas, desestimando cualquier otra clase de organización que pudiera ser propuesta desde las propias comunidades. Se crea, pues, la falacia de que los indígenas se autogobiernan, y por tanto, si fracasan en este empeño, es únicamente culpa suya, por la

falta de adaptabilidad del indígena al desarrollo y al progreso. Por eso la Constitución del 91, con las transferencias económicas, que se convirtieron en motivo de disputa dentro de la comunidad, y las responsabilidades para cada cabildo, fue una trampa para los indígenas, ya que se les obliga a ejercer una administración de su territorio, como si fuera una alcaldía, pero sin personal especializado, exigiendo desde el Estado, además, una organización y desempeño impecables, perdiendo credibilidad si no lo consiguen.

En Karmata Rua, con la recuperación de tierras se pretendía tener una autonomía alimentaria, cuestión que no se ha solucionado, ya que sigue habiendo hacinamiento y las parcelas no producen lo suficiente como para sobrevivir. Por otro lado, el macrocultivo del café se convirtió en la base de la economía de la comunidad y creó una dependencia comercial con el kapunía haciendo que se sobreexplotaran las parcelas familiares, provocando la desaparición de la selva en el resguardo. Esto desembocó en la eliminación de los cultivos de autoconsumo, sustituidos por el cultivo comercial del café, que servía a los Embera para conseguir plata y así adquirir la carne o el pescado que anteriormente proporcionaba la selva y el río. Todo esto provoca la necesidad de seguir jornaleando, con lo que dependen de la voluntad del terrateniente, y el trabajo nunca es fijo, dejando a los Embera-chamí de Karmata Rua en una situación de clara explotación y de pobreza. Como dijo un cabildante en una de las asambleas a las que asistí, “el jornaleo es sinónimo de esclavitud y humillación”.

Como dice Luís Guillermo Vasco, ha sido en el siglo XX cuando los Embera han sufrido un cambio dramático. Si anteriormente los Embera tenían un poblamiento disperso, hoy en día nos encontramos con pequeñas comunidades y familias aisladas y encerradas. Si anteriormente la organización política Embera era descentralizada y adecuada a su dinámica guerrera y expansiva, han pasado a la

atomización en pequeños núcleos familiares. Y el cimarronismo Embera si bien es una estrategia de supervivencia que aún subsiste marginalmente, también es una estrategia de desgaste social y cultural para el grupo. De ahí que los grupos Embera actuales atraviesen por una situación crítica de pobreza y marginalidad (Vasco, 1990, p. 25). El establecimiento de colonos en los territorios ancestrales indígenas o en los adyacentes, la presión de instituciones como el Estado o la Iglesia, así como la vinculación progresiva de los indígenas a la economía de mercado y el cambio de las formas productivas hacia el estilo campesino, han producido una transformación total del horizonte de sentido de los Embera-chamí.

Jaibanismo: la epistemología Embera

La idea de “sanación” entre los Embera es mucho más amplia que lo que se entiende desde la medicina occidental. Como dice Walter Mignolo, en el siglo XVIII el concepto de “cultura” se consolidó como la esfera de las creaciones del “ser humano”, mientras que la “naturaleza” pasó a ser el dominio pasivo sobre el cual los “seres humanos” ejercen su dominio, convirtiéndose en una columna clave del imaginario de la modernidad/colonialidad (Mignolo, 2003, p. 42). Esta separación no existe en la cosmología Embera, con lo que los jaibaná abarcan mucho más que los médicos occidentales, ya que no sólo curan a seres humanos, sino también el medio ambiente, e incluso lo que desde Occidente denominamos “Más Allá”. En este sentido Luís Guillermo Vasco define al jaibaná como el “verdadero humano”, el verdadero sabio y productor, ya que el saber de un jaibaná no es un saber contemplativo, sino que es un conocimiento activo y transformador (Vasco, 1990, p. 42).

Luís Guillermo Vasco dice literalmente “verdadero hombre”, que en este caso no se refiere a la “masculinidad”, sino a la “humanidad”. De todas maneras, como un jaibaná puede ser hombre o mujer indistintamente, prefiero utilizar el término de “verdadero humano”.

Esto implica que el jaibaná es una figura de vital importancia para la construcción de la identidad Embera, y precisamente por esto también tienen un peso político importante en la comunidad. De hecho, hasta que se impuso la institución del cabildo, el líder o cacique solía ser también jaibaná.

La palabra jaibaná está compuesta por dos morfemas: *jai*, que muchas veces se ha traducido por “espíritu” o “energía” susceptible de causar o curar la enfermedad; *baná* es un morfema que indica posesión. Así pues, podemos entender que el jaibaná es “el que tiene los espíritus” (Pardo, 1991, p. 88), y los maneja tanto para curar como para enfermar. Desde la Antropología se ha considerado a estas personas como “chamanes”, una categoría que popularizó en los años 50 Mircea Eliade (1982), y que ha marcado el trabajo antropológico sobre las epistemologías latinoamericanas. Este autor interpretó que lo que hacían los chamanes en Siberia (que es de donde es originario el término) era una serie de técnicas basadas en el trance o éxtasis que les permitían entrar en contacto con un supuesto mundo sobrenatural, a través del cual encuentra respuestas para curar enfermedades utilizando espíritus aliados, como una especie de campeón que lucha contra el mal. Eliade reduce el “chamanismo” a una especie de técnica mística, construyendo así una categoría transcultural y universalizante, perdiendo su especificidad y convirtiéndose en un concepto general e impreciso, y a la vez poco útil para fines comparativos (Martínez González, 2009, p. 202).

Pero una vez aceptada la categoría “chamanismo”, discutir sobre su creación dejó de ser pertinente. Luís Guillermo Vasco rechaza usar el término “chamanismo” y utiliza la categoría propia del pueblo Embera de identificar a su médico tradicional y sabedor. El jaibaná es algo más que un hombre-medicina, o una persona que entra en trance para curar, como decía Eliade. El jaibanismo Embera es una relación con el mundo, práctica y de conocimiento, situada en la base misma de la

de la existencia de la sociedad Embera. En este sentido, este autor parte de la consideración de que los mitos y las enseñanzas del jaibaná son verdad, conocimientos en sí mismos, y no una especie de metáforas que el antropólogo ha de interpretar y traducir para que se consideren conocimiento. Es decir, que se ha de reconocer los poderes del jaibaná y la base material en que se sustentan, en lugar de tomarlos como simples supersticiones o como rituales que producen efecto afincados en la creencia y convencimiento de sus practicantes (Vasco, 2002, p. 40). No se trata de una forma de religión volcada sobre un mundo sobrenatural, que tiene un lugar anterior al cristianismo en una imaginada sucesión evolutiva, sino de una epistemología diferente.

Para entender el jaibanismo hemos de entender primero los mitos. Para los Embera hay dos mundos: el de Arriba, y el de Abajo. José Joaquín Domicó añade que cada uno está dividido en cuatro, pero deja claro también que los de Arriba pertenecen a Caragabí, y los de Abajo a Tutruika. Ambos son seres primordiales, no tienen ni padre ni madre: Caragabí nació del agua y Tutruika del viento. Ambos empezaron a mezclar tierra (Abajo) y agua (Arriba), para ir creando el día y la noche, las plantas, los árboles, etc., y finalmente decidieron crear el hombre. Para hacerlo discutieron y pelearon. Cada uno hizo un hombre diferente (de barro Caragabí, de piedra Tutruika), y compitieron por cuál era el mejor. Ganó el de Caragabí. A partir de que existió el hombre, ambos seres, peleados, se separaron y siguieron compitiendo entre ellos (Domicó et alii, 2002: 256-261). Otras historias hablan de que Caragabí fue quien creó sólo el hombre, sin la aparición de Tutruika, e incluso que Tutruika creó a la mujer y Caragabí al hombre. Lo que sí se mantiene en el mito es esa disputa entre ellos dos, ese enfrentamiento entre los mundos de Arriba y Abajo, en la que está totalmente inmersa la figura del jaibaná.

Más que de mito, tendríamos que hablar de mitos, en plural. Hay que tener en cuenta varios factores: primero, que los Embera son un pueblo que transmite sus conocimientos mediante tradición oral, es decir que pasa de generación en generación, y cada una aporta sus experiencias a ese conocimiento; segundo, que los pueblos Embera son tradicionalmente nómadas y están muy dispersos, es decir, sus experiencias han sido diferentes, y por lo tanto, sus tradiciones orales también; tercero, la influencia de la Iglesia Católica ha sido muy fuerte, y teniendo en cuenta el funcionamiento de la tradición oral, basta con que un grupo haya estado en algún momento de los últimos 500 años en un resguardo dirigido por misioneros, para que la influencia haya dejado huella en la tradición oral de alguna u otra manera, aunque la siguiente generación haya escapado del resguardo y hubiera vuelto a la selva. Es decir, la heterogeneidad de los mitos entre las diferentes comunidades Embera es enorme, pero todos coinciden en que el mundo se creó a partir de esta disputa entre Caragabí y Tutruika.

Caragabí y Tutruika no actúan como auténticos creadores, sino que más bien son “artesanos”, ya que dan forma a elementos ya existentes. En cambio el jaibaná sí es unidad primordial, sin mediaciones, de los dos principios básicos: agua y tierra. Por eso, por encarnar esta conjunción primordial sin mediaciones, el jaibaná es el verdadero humano, representado la esencia de la humanidad. Como el jaibaná es el humano primordial, pertenece substancialmente al mundo del mito, y su aprendizaje no es otra cosa que un tránsito, un pasar del mundo cotidiano de los humanos al de las esencias y del mito. De ahí su poder. Y tiene poder porque él pertenece al mundo de la naturaleza (Vasco, 1985:118). Al estar en contacto con Tutruika, identificado por la mitología cristiana como la versión indígena del “diablo”, conoce el origen de las enfermedades, y por lo tanto puede curar. Al mismo tiempo, al

identificarse con Caragabí, creador del ser humano, y quien dio a los indígenas el agua, el fuego y muchos elementos culturales, se convierte también en un héroe civilizador (1985: 87). Así pues, el jaibaná es en realidad el encargado de preservar y hacer pervivir la cultura: es el humanizador, lo que le convierte en una figura que va mucho más allá del simple especialista en medicina: también es “educador” y “político”, es el sabio.

¿Qué son los jai?

Toda cosa animada o inanimada tiene jai: las piedras, las montañas, el trueno, los arroyos y las fuentes de agua, los diferentes animales, las plantas, hasta parajes concretos de la selva o “demonios” venidos del mundo de Abajo, e incluso los objetos fabricados. Cuando algo pierde su jai, pierde también sus características fundamentales, las que lo hacen ser lo que es. El jai es la esencia de las cosas, considerada como una energía, como algo vital. Esta energía puede transformarse y concentrarse, que es lo que hace el jaibaná en las curaciones. Así pues, la equiparación que hacen varios autores, como Mauricio Pardo, de los jai con los espíritus, es inapropiada, pues su concepción de la esencia de lo existente no atribuye a ésta un carácter espiritual (Vasco, 1985:103). Pero igualmente entre los Embera de Karmata Rua es normal referirse a los jai como “espíritus”.

Cada jai tiene un uso concreto por parte del jaibaná. Como explica José Joaquín Domicó “Janyamá” (Domicó et alii, 2002), en su aprendizaje para ser jaibaná, el jai de la montaña sirve para que, cuando a uno lo están persiguiendo, pueda engañar al perseguidor, el jai del trueno sirve para alertar a uno si hay peligros delante en el camino, el jai del disco, objeto claramente proveniente del mundo occidental, sirve para vivir alegre y contento, etc. Estos jai son concretos, es decir, cuando se habla del jai de la montaña, no es el jai “primordial” de toda montaña, sino de una montaña concreta.

Estas son las “tropas” del jaibaná, que tiene encerrados en su “corral”, esperando a ser usadas tanto para curar como para enfermar. El problema es que estos jai se vuelven “sedientos” si no son liberados, con lo que de tanto en tanto el jaibaná los tiene que dejar sueltos, y siempre tiene que estar pendiente de darles “bebida”, ya que si no se pueden enfurecer y pueden hacerle enfermar a la gente indiscriminadamente (Bedoya, 2002, p. 119). Los jai además pueden presentarse en las visiones con forma humana o animal, tanto doméstico – perro, gato, gallinas, caballo, etc. –, como salvaje – tigre, serpiente, monos, aves, etc. –. No son animales, sino que es un jai determinado que adopta la forma de este animal (Carmona, 1990).

Aún su enorme heterogeneidad, los Embera distinguen dos tipos de jai que podemos denominar “especiales” y que tienen unas características diferentes a los jai hasta ahora descritos, que son las wandra o “Madres de los Animales”, y el jaure o “alma” de las personas. La wandra es el jai de una especie animal general, y es su esencia más feroz. Estas “madres” protegen a los animales de su especie de los cazadores y de los peligros del Mundo de Abajo. Estos jai primordiales no pueden ser encerrados, con lo que el jaibaná establecerá con ellos una negociación respetuosa y cortés. Si quiere algo de ellas, ha de dar algo a cambio, y si ataca a un humano, el ritual de sanación para sacarlo no será uno normal, sino un benecúa. Entonces se ha de ofrecer una víctima sustituta a este jai primordial, y esta sustitución puede ser perfectamente la muerte de un miembro de alguna familia rival (Losonczy, 2006, p. 166).

Por otro lado, el jai de cada ser humano se llama jaure. El jaure es un tipo particular de jai, aquel que determina la esencia del ser humano Embera, de ahí que se confunda con el concepto “alma” (Vasco, 1990, p. 41). El jaure puede ser devorado o escondido por otros jai también, y cuando sale del cuerpo definitivamente produce la muerte, pero

los jaure de los jaibaná realizan viajes fuera de su cuerpo estando vivos. Es más, el jaibaná, de hecho, puede no morir. Puede “resucitar” en forma de mohan o aribada, es decir, se convierte en un animal, como el caso del mohan que guió al cacique Vicente Guaticamá y a su gente a establecerse en el valle en el que hoy se encuentra Karmata Rua. En el interior del jaibaná conviven su jaure con los jai adquiridos, y esa convivencia ha de ser pacífica. De hecho, los jai protegen el jaure del jaibaná contra el ataque de otros jai, lo “esconden”, ya que si el jaibaná que ataca no encuentra el jaure de su víctima, no le puede hacer daño (Bedoya, 2002, p. 138). De ahí la importancia de estar debidamente protegido.

Aprendizaje y conocimiento

Como hemos visto, el mito es la base sobre la que se construye la epistemología de los Embera. En este relato de acontecimientos expresan de forma directa sus conceptos, abarcando perfectamente el contenido abstracto que debe abarcar. La característica del mito es que en él, el conocimiento está dado en forma directa y explícita; solamente queda verlo. Y ver es precisamente el poder del jaibaná; constituye la cualidad fundamental que lo hace persona de conocimiento. El proceso de conocimiento, así pues, es un proceso de relación directa con algo que está dado desde siempre, que está ahí: el nivel correspondiente con la esencia de la realidad. Cuando el jaibaná puede ver la causa de la enfermedad, accede al conocimiento-contacto con su esencia, con sus causas y las leyes que la determinan (Vasco, 1985, p. 135).

El conocimiento tiene una finalidad: la acción de transformar la realidad. El conocimiento ya está en el mito, pero eso no basta, ya que para transformar la realidad hace falta entrar en contacto con ella, y eso se hace mediante el sueño. Así, soñar es transformar (Vasco, 1985: 137). De hecho, en lengua Embera la acción del jaibaná se designa con la palabra kabai, que significa al mismo

tiempo conocer y trabajar, lo cual quiere decir que no se trata de un conocimiento contemplativo, sino de un saber-hacer, un conocimiento activo y transformador. El jaibaná es el verdadero productor, de ahí que sea el “verdadero humano”, ya que el trabajo, junto a la palabra, son las características esenciales del ser humano (Vasco, 1990, p. 42).

Ser jaibaná no es una actividad especializada, a tiempo completo, sino que quien la practica también ha de realizar las tareas para subsistir propias de la comunidad. Cada grupo familiar o parentela cuenta como mínimo con un jaibaná, y este puede ser masculino o femenino indistintamente. No hay norma fija, pero es necesario que al menos un miembro de la familia aparezca como “heredero” de esa actividad para que el grupo familiar se reproduzca y siga existiendo (Vasco, 1985, pp. 29-30). El aprendizaje empieza con un maestro cercano, un familiar, pero una vez adquirido este primer jai “debe” viajar para conocer de otros maestros, ya que si ejerce la profesión inmediatamente, podría suponerle la muerte debido a su corta experiencia (Pineda, Gutiérrez, 1999, p. 249). Pero actualmente eso no ocurre con frecuencia, ya que las obligaciones de subsistencia no permiten abandonar la familia, aparte de que también hoy en día muchas personas se hacen jaibaná por venganza. Cada vez que un maestro considera que el aprendiz está preparado, le entrega un bastón de madera tallada, y se considera que un jaibaná es sabio o “grande” cuando se tienen seis o más bastones. Esto quiere decir que no hay una homogeneidad en esta práctica, que no hay dos jaibaná iguales.

Una vez iniciado y en la medida que vaya aprendiendo, el jaibaná será retado por otros, haciéndole probar su fuerza enviándole espíritus dañinos. Este es uno de los aspectos que disuade a muchos iniciados. También se envían jai a personas corrientes por razones personales o por encargo, lo que se conoce como “brujería”, y es lo que otorga

al jaibanismo su carácter conflictivo (Pardo, 1991, p. 118).

Rituales de sanación

Para curar la enfermedad, el jaibaná debe primero identificar el jai que la ha provocado y quien lo ha enviado, y para tal fin realiza un ritual de sanación, cuyas variantes pueden ser muchas debido al heterogéneo aprendizaje de los jaibaná, pero cuya finalidad básica es extraer del cuerpo de la persona el jai que la ha hecho enfermar. A ese ritual suele acudir la familia directa de la persona enferma. Cuando la enfermedad ha sido provocada por un wandra o un jai muy poderoso, o bien lo que se quiere hacer es sanar un territorio, se hace otro tipo de ritual que es el benecua, donde acuden más miembros de la familia extensa y/o de la comunidad, y pueden haber más jaibaná ayudando a quien dirige la ceremonia. En Karmata Rua pude asistir a estos dos tipos de rituales, ambos dirigidos por Wilson Andres Tamaniz, un joven jaibaná sobrino-nieto de Leopoldo Yagarí, que es el jaibaná o “mayor” con más reconocimiento del resguardo.

El benecua se realizó en casa del enfermo, Gabriel, que mostraba un bulto de considerables dimensiones en un brazo, lo cual le impedía trabajar. Se inició sobre las 2 de la tarde, y fueron invitados, aparte del propio Andrés y la familia del enfermo, otros jaibaná y personas de la comunidad. Lo primero que se hace en este tipo de ceremonias es preparar lo que Andrés denomina “matriz” o lo que otros jaibaná llaman “altar” por influencia del cristianismo. En la ceremonia, la matriz consistió en un banco de madera, que es donde se sienta el jaibaná, o bien alguna otra persona designada directamente por él en algún momento de la ceremonia. De hecho, “tener banco” es tener la facultad de curar.

Delante de este banco se dispuso unas hojas de biao o platanillo, encima de las cuales se colocó

un conjunto de pequeños vasos de cerámica o “pocillos”, con aguardiente dentro. Estos pocillos es donde los diferentes jai acudirán a beber y a hablar con el jaibaná para conocer el diagnóstico del enfermo y saber cómo curarlo. Alrededor de este conjunto de vasos se dispusieron diferentes platos y totumas que contienen alimentos y bebidas, todo a base de maíz. Todo ello se tapó a su vez con hojas de biao o platanillo, que son las que utiliza el jaibaná durante la ceremonia, agitándolas para barrer las malas energías, tanto del enfermo como las que se hallen en la casa. La matriz estaba orientada hacia el Oeste, es decir, el jaibaná se sentó en el lado Este, y el paciente se sentó delante de la matriz. Al lado del jaibaná se sentó una mujer, que fue la que preparó la matriz y la chicha que se consumió en la ceremonia. Esta mujer es la jaiandake (puede ser, al igual que el jaibaná, hombre o mujer indistintamente), término que se ha traducido erróneamente como “servidor”.

Foto: rito Jaibaná Embera.



Fuente: propia

La ceremonia se inicia cuando el jaibaná se sienta en el banco y empieza a cantar. De vez en cuando se levanta y, siempre agitando la hoja de biao, pasea por la casa, y también de vez en cuando se paraba al lado del enfermo, dándole unos golpecitos en la cabeza con la hoja. Los asistentes mientras tanto podían estar pendientes de los cantos del jaibaná, o bien hablando entre ellos de cuestiones no relacionadas con el ritual. Andrés me comentó que eso daba igual, que lo importante de los asistentes era su simple presencia, ya que aportaban su energía. El canto sirve para llamar a los jai, y se utilizan diferentes cantos y tonos dependiendo del momento de la ceremonia. Por ejemplo, cuando el jaibaná está cantando en un tono bajo o “pasito” es porque está llamando a los jai, y cuando lo hace en tono más duro es porque ya llegaron y se les está dando la bienvenida e invitándoles al festín (Bedoya, 2002, pp.138-139).

Durante la ceremonia el jaibaná también se bebe los vasos de aguardiente, y sólo los compartirá con quien crea conveniente, por ejemplo, otro jaibaná para que le ayude o le preste su energía para buscar el origen de la enfermedad que está atacando al enfermo. Así mismo, los asistentes traen por su cuenta licores que van consumiendo durante la ceremonia, convirtiéndola en algo muy parecido a una fiesta, pero los de la matriz sólo son para que los use el jaibaná. Si bien el canto sirve para llamar a los jai, el consumo de licor sirve para verlos, tanto a los aliados, como a los que están causando el daño. Los jai también buscan emborracharse, y así, borrachos los jai y el jaibaná, es como entran en sintonía, y pueden verse e identificarse.

El momento álgido de la ceremonia llegó sobre las 11 de la noche, cuando el enfermo empezó a convulsionar tan fuerte que tuvieron que agarrarlo entre cuatro personas. En ese momento Andrés cedió el peso de la ceremonia a Arnulfo Baquiza, otro jaibaná. El enfermo estaba completamente ido, gritando e insultando sobre todo a Arnulfo. Al paciente se le envolvió en una sábana roja,

mientras que Arnulfo le cantaba hasta que se calmó. En ese momento Andrés cogió unos paños de la matriz, puso uno en un punto de la espalda del paciente, y apoyó el bastón sobre él. Colocó su boca en el otro extremo del bastón y absorbió con fuerza. Cogió otro paño, y escupió en él. El esputo salió de color marrón, como si fuera vómito. Después fue haciendo lo mismo en las zonas que el paciente tenía hinchadas, el brazo y el pie, y también donde el paciente le decía que le dolía. En esas zonas aplicaba el paño, y esta vez chupaba directamente con la boca aplicada sobre él, sin bastón, y hacía el mismo proceso: escupía un esputo marrón, a veces entre arcadas. Poco a poco el esputo se fue aclarando, hasta que quedó limpio. Ese es el momento en el que Andrés había expulsado ya el jai del cuerpo del paciente. Después de eso, se repartieron unos palos hechos de caña entre los invitados, y recorrieron la casa detrás de Andrés, dando golpes en el suelo, dando tres vueltas a la casa. Ese fue el final de la ceremonia, sobre la una de la mañana. Los asistentes siguieron bebiendo y bailando, ya relajados.

La heterogeneidad de esta práctica hace que no exista una norma estricta para la forma en la que se hace la sanación. Se puede extraer el jai con la misma hoja de biao, con un masaje, con el humo de un cigarro, o puede ser succionando como hace Andrés. Una vez extraído el jai agresor, éste no será devuelto a quien lo envió, sino que será lanzado al amanecer, al bosque, bajo el agua, o lugares sólo conocidos por el jaibaná, espacios que considera aperturas del Mundo de Abajo, lugar mítico de donde surgen los jai y fuente del saber de los primeros jaibaná (Losonczy, 2006, p. 168).

El otro ritual al que acudí fue en casa de Leopoldo Yagarí. Las diferencias formales con el benecúa fueron más bien pocas. Hay una matriz igual, menos abundante, y el jaibaná canta y comparte el licor también. La extracción del jai, al hacerlo el mismo Andrés, fue igual, con paños y absorbiendo el jai a través de ellos. Durante esta ceremonia hubo un momento en que se sopló a Leopoldo el

humo de un tabaco. El fin de esta práctica es molestar al jai que se halla dentro del cuerpo del paciente, que si bien no lo abandonará, sí se manifestará más abiertamente, y el jaibaná podrá localizarlo y expulsarlo con más facilidad. Durante el resto de la ceremonia también se cantó y se bailó, hasta las 9 de la mañana, momento en el que acabó la ceremonia.

Así pues, vemos que las formas de curar de un jaibaná son muy variadas, muy heterogéneas, pero la finalidad última de todas ellas es extraer la enfermedad del paciente. En este sentido, la diferencia esencial entre la medicina occidental y el chamanismo es que la primera ha interiorizado la división cartesiana entre cuerpo y alma/mente, centrándose en la curación de la materia, y dando explicaciones materiales al problema de la enfermedad; en cambio, los jaibaná no hacen tal distinción, y si bien admiten la parte material de las enfermedades, señalan que éstas tienen un componente espiritual, que es el que hay que desalojar de la persona.

Un ejemplo de ello lo vemos en las memorias del jaibaná Embera-katío José Joaquín Domicó, el cual, en un momento inicial de su aprendizaje, le preguntó a su maestro: “¿Usted cómo cura y por qué?”. Su maestro le respondió: “Nosotros tratamos de trabajar con el espíritu del mundo, con el espíritu de la naturaleza, el espíritu de la luna, el espíritu del agua, del sol, del viento, del trueno. Sabemos de la energía espiritual. Si la persona está contaminada de ese espíritu, lo llamamos. El mismo espíritu que tiene el alma de una persona pide aguardiente, pide cerveza, pide confites, pide cigarrillos, pide fiesta, baile, música... para que él se entregue toca brindarle esas cosas... El espíritu malo pide siempre la garantía para entregar el alma de la que él está apoderado. El que sabe da un poder, entrega un espíritu o regala un espíritu, y éste queda en el cuerpo de un acompañándolo” (Domicó et alii, 2002, pp. 31-32).

Conflictos entre jaibaná

En Karmata Rua hay una confrontación entre jaibaná, costumbre bastante común en la cultura Embera básicamente por tres motivos: 1) en el mito todo lo existente en la cosmovisión Embera se construye a partir del enfrentamiento entre Caragabí y Tutruika, los cuales compiten entre sí; 2) los mismos jai que sirven para curar, también sirven para enfermar, no habiendo una separación definida entre enfermedad/curación como ocurre en la epistemología occidental; y 3) los Embera eran tradicionalmente nómadas, grupos de familias extensas dispersas que solían dirimir sus disputas territoriales mediante el envío de jai. La cuestión es que en Karmata Rua esta confrontación es especialmente virulenta, llegando en algunos casos al asesinato y creando un ambiente de malestar muy grande dentro de la comunidad, donde los egos y los intereses partidistas (de las diferentes familias y/o facciones) de los jaibaná están por encima del bienestar del conjunto de la población. Ante esta situación, la posición de “verdadero humano” que definía Luís Guillermo Vasco, se ve amenazada, y puede desembocar en una pérdida de autoridad de estos jaibaná ya que la comunidad se cansa de estas rencillas.

Evans-Pritchard (1976) mostró cómo los azande a través de la consulta de oráculos y acusaciones de brujería canalizaban los conflictos sociales, imponiendo dictámenes de tipo político, jurídico y económico. Como los azande, los Embera carecen tradicionalmente de instituciones centralizadas que solucionen los conflictos, con lo que los procedimientos son de origen individual y/o comunal. En Karmata Rua se creó hace poco un Consejo de Conciliación y Justicia (CCJ) precisamente para solucionar estos problemas de convivencia, pequeñas faltas y delitos, como hurtos, disputas de linderos entre fincas, conflictos por jai, etc. Los casos graves, como robos a mano armada o asesinatos, se remiten a Andes.

El Consejo actúa como figura de fiscalía y juez, coordinado con los órganos jurídicos y policiales de los municipios de Andes y Jardín. El Consejo está constituido por 5 integrantes: el vicegobernador y 4 consejeros. Los consejeros son elegidos por la Asamblea entre personas honorables que conozcan la comunidad, y suelen ser jaibaná.

Las penas que puede imponer el CCJ son leves, por eso se procura desde el Consejo conciliar a las partes y llegar a acuerdos entre ellas. Pero hay casos en los que esto no es posible, y se ha de imponer un castigo, que nunca excede los dos meses en el calabozo, o bien la realización de trabajos sociales. Los casos de ataques por jai son muy difíciles de solucionar, ya que, por una parte, la justicia estatal colombiana no reconoce el jaibanismo, y por otro lado, el CCJ no está legitimado para imponer penas a delitos graves. De esta manera, la familia atacada prefiere vengarse por su cuenta mediante un familiar jaibaná, o bien alguien de esa familia decide adiestrarse como tal.

En enero de 2011 el problema principal por motivos de jai era que en Dojuru, el territorio adquirido recientemente por la comunidad se había sembrado 7 mil matas de café, entre otras cosechas, y se estaban perdiendo todas. En la asamblea ordinaria de ese mes se identificó a Carlos Niaza como el culpable, y se cuestionó qué se hacía con él. Casi todo el mundo coincidió en que tenía que responder ante la Asamblea.

La forma de descubrir quién es el culpable de enfermar con jai es mediante rituales. Se suelen reunir tres jaibaná, normalmente miembros o cercanos al CCJ, es decir, a quien gobierna el cabildo, que hacen este ritual y determinan el culpable.

Habían otros problemas relacionados con esta lucha entre jaibaná, pero encontré este caso paradigmático de cómo funcionan este tipo de conflictos, con lo que me centraré en este ejemplo.

Carlos Niaza ya tenía antecedentes de conflictos en la comunidad, y había estado en el calabozo. Uno de estos conflictos lo tenía con la familia de Leopoldo Yagarí, y consistió en que un hijo de Carlos vivía en unión libre con una nieta de Leopoldo, unión a la que se oponía el primero ya que era profundamente católico. Este conflicto se evidenció en la sanación que le hizo Andrés en el momento en que varios asistentes identificaron a Carlos como el causante del malestar de Leopoldo, cosa que no era cierta como me comentó días más tarde Andrés. También unos dos años antes Carlos fue acusado de asesinar a una persona mediante el jai cuando su hermano Libardo Niaza hacía una sanación. Libardo era un líder bien considerado en la comunidad, con lo que las culpas recayeron sobre Carlos. La familia del difunto contrató un sicario para matarlo, y Carlos sabiéndolo decidió irse a Cali, donde vivía su hijo, a esconderse unos días, con lo que el sicario acabó asesinando a Libardo, que era inocente. La versión de Carlos Niaza es otra. Él me explicó que el paciente de su hermano murió de gonorrea, y no de jai, que el médico occidental no lo trató, y hasta mostró en una asamblea el resultado de la autopsia que se le practicó al cadáver, pero que no le creyeron. Así pues, Carlos Niaza era considerado un “jaibaná malo”, algo así como un sospechoso habitual de casi todos los casos de jai que ocurrían en el resguardo. Incluso se le acusaba también en aquellos momentos de ser el responsable de una muerte reciente en Karmata Rua, una mujer que murió durante una sanación, algo muy parecido a lo que ocurrió en el caso de Libardo.

Con respecto a Dojuru, Andrés me explicó que cuando las cosechas llevaban un tiempo perdiéndose, descubrieron que la causa era un espíritu de la tierra que tiene forma de cucarrón que salía del suelo y se comía la hoja, dejando la planta como si la hubieran chamuscado. Entonces se **reunieron los jaibaná del CCJ y decidieron** hacer un benecúa en el territorio. Le pidieron a Carlos Niaza que hiciera tal sanación

y le acompañaron varios jaibaná, pero Carlos enloqueció en la ceremonia por culpa del trago, y empezó a retar a los otros jaibaná. Entonces en ese momento los espíritus se descontrolaron y afectaron más a la tierra. Ahí fue cuando Apolinar Yagarí, coordinador de los jaibaná del CCJ, identificó a Carlos como causante de la enfermedad del territorio. A su vez, Carlos acusó a Apolinar y a los jaibaná que le acompañaban de usar los retratos de sus espíritus para incriminarle a él. Andrés me explicó que muchos jaibaná utilizan el espíritu camaleón, que consiste en que un jaibaná copia las formas de hacer, física y espiritual de otros, se camufla detrás de estos “retratos”, y cuando otros médicos tratan la persona enferma, ven el camuflaje, pero no al verdadero infractor.

Defendió su inocencia basándose en el hecho de que es una persona muy católica, y por lo tanto no puede hacer el mal. Más tarde, Carlos acusó directamente a Leopoldo Yagarí y lo notificó al cabildo. Lo que ocurre es que Apolinar es hermano de Leopoldo, y Carlos lo acusaba de encubrimiento. También hablé con Leopoldo Yagarí sobre el caso, y él me dijo que no había visto que Carlos fuera el culpable de lo que ocurría en Dojuru, es decir, contradecía la versión de su hermano Apolinar y del CCJ. Finalmente Carlos acudió a la siguiente asamblea general, donde fue acusado formalmente, y condenado a pasar dos meses en el calabozo, pena que cumplió. Poco tiempo después murió de muerte natural. También poco tiempo después de mi estancia hablé con la Corporación Autónoma Regional del Centro de Antioquia de la Universidad Nacional de Colombia, que hicieron un estudio sobre el ordenamiento territorial en Karmata Rua (Álvarez, Sánchez, 2004). Me explicaron que el café que se planta en Dojuru es una variedad que se llama “pajarito” y que puede crecer a más altura que la variedad normal, pero que igualmente la altura a la que está Dojuru (1800 msnm) es una altura límite para esta variedad, con lo que es arriesgado plantar ese tipo de café allá, independientemente de la existencia de jai que enfermen la cosecha.

Estos conflictos crean mucha desconfianza hacia los jaibaná, tanto que la gente, o bien dejan de practicar el jaibanismo, o bien acuden a curanderos de fuera de la comunidad. También esta desconfianza provoca que mucha gente se inicie en el aprendizaje, no con la idea de armonizar, que es a lo que se ha de dedicar el “verdadero humano”, sino con la idea de vengarse, provocando así que en la comunidad hubiera en aquel momento cerca de un centenar de jaibaná, un número sin duda excesivo. Esta concentración de jaibaná en tan poco espacio, acrecienta la tradicional competencia entre ellos, creando envidias – infundadas o no – que son las que provocan, primero, los chismes y rumores, y después los ataques de los jaibaná. De ahí nace la creencia que hay jaibaná “buenos” y jaibaná “malos”, y es esa diferenciación la que está acabando con la armonía en el territorio. Esta visión es criticada por algunos jaibaná, diciendo que en el resguardo no hay jaibaná “malos”, sino más bien jaibaná que hacen maldades. Hay envidias, broncas, acusaciones falsas y señalamientos feos, sobre todo, como me dijeron, entre jaibaná que apenas están aprendiendo, pero no entre los mayores. Al tener un aprendizaje insuficiente o inadecuado, hace que los jai que manejan estos nuevos jaibaná muchas veces se descontrolen, ya que cuando alguien con ese poder dice algo, lanza una maldición en un momento de ira, aunque sea por decir, tiene sus consecuencias. Obviamente, para cada grupo o facción, los “jaibaná buenos” serán los suyos propios, mientras que los “malos” serán los de las facciones contrarias. Quien envía un jai para enfermar siempre lo justificará diciendo que está provocada por una afrenta anterior, y que la persona o la familia a la que ha enfermado se lo merecía. Desde los jaibaná del cabildo y el CCJ se quiere hacer una normativa para evitar eso, pero a efectos prácticos, tal junta no tiene una autoridad reconocida por la totalidad de los jaibaná del resguardo. El caso de Carlos Niaza nos sirve como ejemplo de esta problemática.

Las causas que provocan los conflictos entre jaibaná son diversas, pero siempre son reflejo de

los problemas económicos, sociales y políticos que atraviesan la comunidad. Esto ocurre en muchas otras comunidades Embera, pero no con la virulencia que se ve en Karmata Rua. Las causas que identifiqué en el resguardo fueron: 1) por cuestiones de parcelación y tenencia de tierras; 2) por cuestiones de amoríos y envidias en general; 3) por cuestiones del control de los recursos del cabildo; y 4) por la costumbre de los jaibaná de retarse entre ellos.

El proceso de recuperación de tierras fue un hecho que marcó la historia reciente de la comunidad, no sólo porque conllevó un aumento considerable del territorio, sino porque también provocó graves enfrentamientos entre las diferentes familias. El reparto de tierras se hizo entre familias nucleares, incluyendo también a las familias que no colaboraron en tal recuperación, así como las que llevaban tiempo fuera buscando otra forma de subsistencia, lo cual generó conflictos. Pasados 30 años de aquel momento, la población ha aumentado, y el hacinamiento ha provocado tensiones entre familias, así como intrafamiliares. Por un lado, hay varias quejas al CCJ por la cuestión de la delimitación de las parcelas, ya que algunas señales son movidas, o bien por descargar basura en la parcela del vecino. Por otro lado, la parcela que fue destinada a una familia en 1982, si se divide entre los hermanos queda disminuida de tal manera que no permite la subsistencia. Dojuru fue adquirido precisamente para solucionar este problema, pero ese territorio queda a dos o tres horas caminando del centro del resguardo, donde está la escuela y otros servicios, y de la vía que conecta Karmata Rua con Andes, el centro comercial de la comarca, con lo que mucha gente es reacia a desplazarse al nuevo territorio. Las tensiones que provoca esta situación suelen solucionarse a través del envío de jai, ya que muchas veces el trabajo de conciliación del CCJ no es reconocido por las personas afectadas.

Otro motivo para enviar jai son las envidias entre

vecinos, amoríos no correspondidos, matrimonios o uniones que no son bien vistas por alguna de las familias, y cosas similares. Que se enamoren dos jóvenes de familias enfrentadas es común, como hemos visto en el caso del hijo de Carlos Niaza con la nieta de Leopoldo Yagarí, y eso crea tensiones. También el hecho de que alguien muestre cierto bienestar material o económico, en el contexto de una comunidad fuertemente empobrecida, hace que se despierten sospechas y envidias. Preciamente Carlos Niaza achacó a la envidia las acusaciones que le lanzaban, ya que él pudo enviar a algunos de sus hijos a estudiar fuera del resguardo. Y en definitiva, debido a la tensión reinante, cualquier discusión, por nimia que sea, puede tener consecuencias insospechadas.

La cuestión del control los recursos que recibe el cabildo también es motivo para que se generen conflictos entre jaibaná. La Constitución de 1991 reconoce que los resguardos indígenas han de recibir unos recursos económicos del Estado para poder poner en práctica sus planes de vida. Para administrar estos recursos se requería personas con un cierto nivel de estudios en comunidades donde el analfabetismo era la regla general (Hernández, 1995, p.130). Este requisito era una condición indispensable impuesta desde la administración estatal. Así pues, mientras la mayoría de la comunidad seguía viviendo de una economía de subsistencia, aparecieron una serie de líderes que adquirieron un prestigio social por el hecho de saber relacionarse con la administración estatal colombiana, y no por ser sabedores de la cosmovisión propia, una élite a la que Luís Guillermo Vasco ha llamado “burguesía indígena” (Vasco, 1975, p. 111). Karmata Rua no ha sido ajena a esta dinámica, y desde que se instaló el cabildo como forma de administración su control ha sido motivo de disputa las diferentes parentelas/facciones de la comunidad, y en muchos casos esas disputas desembocaban en envíos de jai para enfermar a alguien de la facción rival.

La última causa que apuntaba es la costumbre o tradición que tienen los jaibaná de retarse entre ellos. De hecho, tal práctica se denomina jemené, cuya traducción es “jugar” (Pardo, 1991, p. 142). Según Roberto Pineda y Virginia Gutiérrez, el prestigio creciente es un arma de doble filo para el jaibaná. El que ha adquirido renombre aprovecha su posición en múltiples aspectos: sus colegas de todo el territorio lo visitarán para recibir sus enseñanzas, entregándole a cambio buenas sumas de dinero o presentes diversos; los enfermos recurrirán a él cuando los esfuerzos de los jaibaná de su propia región resulten infructuosos, y asimismo sus conocimientos serán requeridos para provocar enfermedades y daños en otras personas. La curación de un enfermo significa la derrota de los espíritus de otro jaibaná. Su renombre provoca celos entre sus colegas, por su efectividad en las curaciones, pero también provoca el temor entre los vecinos por provocar maleficios, hasta poder llegar al punto de querer deshacerse de este personaje (Pineda, Gutiérrez, 1999, pp. 271-272).

En Karmata Rua esta dinámica ha derivado en una violencia peligrosa no sólo para los jaibaná, sino para toda la comunidad. Danilo, el vicedirector del cabildo y responsable del CCJ, abordó este tema en la Asamblea ordinaria que pude asistir, diciendo básicamente que los jaibaná habían antepuesto sus intereses personales y partidistas por delante de los de la comunidad. En una entrevista posterior Danilo me resumió el funcionamiento de esta problemática de la siguiente manera:

Así pues, el problema con los médicos tradicionales es el más complejo porque abusan de sus conocimientos y no saben aceptar sus errores. Aparentemente se concilian ante el CCJ, pero queda esa espinita con el otro que lo descubrió y lo puso en evidencia delante de la gente, y él se queda con ese resentimiento. El primero le hace mal a una familia, por la razón que sea, que le tenía rabia o algo así. El otro médico que curó a la familia lo descubrió, y lo puso a conocimiento público. Ya la venganza no

es con la familia, sino con el médico que lo descubrió [...]. El otro ya le envía espíritus malos, o le hace mal a la familia, y es ya un conflicto que se va encadenando, es lo que lo pone difícil. Entonces, de un caso de un jaibaná, ya resultan cinco o seis, y ha habido hasta homicidios. Uno se pone a pensar si es cierto o no, si dicen la verdad los médicos, por eso es un conflicto tan difícil... y la gente también, la familia ofendida, se pone en una situación que no entiende, entonces fácil se cae en la violencia. Ellos nunca se respetan como adultos y como conocedores de la medicina, entre uno y otro hay mucha disputa. [...]. Es el decir de ellos, “yo soy el mejor”, entonces, cuando entro en discusión con el otro, lo ofende por eso. “Usted es menor que yo, me debe de respetar”, entonces el otro dice “no, yo soy mejor que usted”. Ellos tranquilamente enferman una familia, y los recursos de la familia son muy pocos. Hay familias que no tienen a dónde acudir, y entonces toca empeñar las pequeñas cositas de valor que tiene la familia para pagar el coste de la enfermedad de ese señor. Entonces esa familia llega al Consejo y dice, “vea, descubrieron que tal fulano, tal médico tradicional lo descubrió, entonces que me pague estos gastos”. Lo llama uno, y entonces el señor dice “no, no tengo porqué hacer eso, yo soy una persona decente, ese médico me está señalando por envidia o porque me tiene rabia”. Nunca acepta, y entonces ¿a quién le cobra uno si el otro dice que es inocente? Son casos que van quedando, y ahí está generando violencia. Entonces la familia agraviada busca venganza, en una borrachera se van a los golpes o lo lesionan, y la venganza crece, o incluso alguno de sus componentes se hace jaibaná no por vocación, sino por venganza. Este es el problema que no encontramos solución, el conflicto en el resguardo que no le encontramos solución. (Danilo, vicegobernador de Karmata Rua, 31/01/2011).

Así pues, ser jaibaná en Karmata Rua se ha convertido en un problema no sólo de enfrentamientos personales, sino de toda la comunidad. Hay gente que se ha alejado del jaibanismo, e incluso se ha llegado a plantear la prohibición de tal práctica, pero mayoritariamente

aún confían en los jaibaná como médicos tradicionales, aparte de lo central de su figura como cohesionador dentro de la epistemología Embera. Mauricio Pardo defiende la idea del jaibaná como generador de conflictos diciendo que una cosa es la integración o la conservación de algún aspecto sociocultural, y otra cosa es que la sociedad en su conjunto vea amenazada su existencia por la desaparición de determinada institución. En ese sentido dice que diversas etnias que han perdido su religión o su lengua han seguido sobreviviendo e identificándose como indígenas, luchando por sus derechos y fortaleciendo su identidad. Incluso en algunas localidades Embera no hay jaibaná, en algunos casos por aculturación, y en otros porque han sido destituidos por la propia comunidad (Pardo 1991: 145). La visión de Pardo es claramente eurocentrista, ya que se basa en una visión esencialista de la cultura, sin tener en cuenta que esas culturas tienen una historicidad propia, y más la Embera, que es extremadamente heterogénea a la hora de construir su epistemología, como ya hemos visto. Sin duda que sin jaibaná la comunidad encontrará otro motor de cohesión dentro de esa categoría denominada “indígena”. Pero precisamente esa categoría identitaria ha sido impuesta desde la Colonia y posteriormente por el Estado colombiano para homogeneizar e inferiorizar a las personas identificadas de tal manera. Como dice Aníbal Quijano, la colonialidad provocó que los diferentes pueblos fueran despojados de sus propias identidades históricas, a la vez que su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. En adelante no eran sino razas inferiores, capaces sólo de producir culturas inferiores (Quijano, 2000, p. 221). Así pues, la identidad “india” es una categoría identitaria homogeneizadora establecida por la colonialidad del poder, que borró la diversidad de las identidades “indias”. Así pues, esas reformas culturales puntuales que defiende Pardo para poder mantener la “identidad indígena” en

realidad es una reasignación colonial, ya que cualquier cambio en una cultura no es nunca aislada, sino que repercute en toda la cosmovisión de la etnia afectada. Esto es precisamente lo que les ha pasado a los Embera de Karmata Rua: toda su vida y prácticas socioculturales han sido golpeadas por la colonización, primero con el objetivo de “salvar sus almas”, y después con el de “civilizarlos”, y la práctica del jaibanismo no ha sido ajena a la implantación de estas relaciones de dominio y explotación.

Conclusiones.

Karmata Rua, y muchas otras comunidades Embera, tiene un problema grave con la práctica del jaibanismo, el cual ha pasado de ser una estrategia de supervivencia a ser una fuente inacabable de conflictos que están poniendo en peligro la estabilidad y la supervivencia de la comunidad.

Las causas de los enfrentamientos entre jaibaná nacen de una dialéctica entre la forma de solucionar conflictos tradicionales de los Embera, con los problemas surgidos a partir de la reducción de estos pueblos a resguardos por parte del Estado colombiano. Esto provoca una serie de problemas en un principio personales, pero que acaban afectando a toda la comunidad debido al carácter central del jaibaná dentro de la cosmovisión Embera.

Para Mercedes Fernández-Martorell, las distintas sociedades que pueblan la Tierra deben idear estrategias y ejercer actividades para lograr – individual y colectivamente – sobrevivir (alimentos, cobijo, salud, etc.), y además persiguen que su cultura, su horizonte de sentido, perviva a lo largo de los tiempos (Fernández-Martorell, 2008, p. 22).

Estas estrategias conforman lo que llamamos culturas u horizontes de sentido. Nacemos sin información genética que dicte lo que debemos hacer para vivir como humanos; tal información

es aprendida y se ha de mantener para que ese ser humano sea admitido en el grupo. Así pues, la cultura local es lo que nos determina como seres humanos, pero también es cierto que este proceso no está exento de conflictos, y estos hacen que estas formas de vivir en comunidad, estas culturas, se repiensen y se modifiquen, todo y que dichos cambios siguen unas pautas. El problema que tiene Karmata Rua, al igual que muchas comunidades, es que tales culturas locales están fuertemente condicionadas por las relaciones de colonialidad impuestas por la modernidad.

Tal colonialidad se materializa en la implantación del sedentarismo obligatorio mediante el resguardo y la imposición del cabildo como única forma de organización política reconocida desde el estado colombiano, así como el no reconocimiento del jaibanismo como epistemología válida.

Como he indicado anteriormente, la colonialidad es la cara oculta de la modernidad, interpretada como el sistema que se impone desde 1492 con la invasión de América, y que actualmente ha globalizado todo el planeta. En su faceta político-económica podemos entender esta modernidad/colonialidad como el “sistema-mundo moderno” de Immanuel Wallerstein (1979), cuyas características básicas son: a) una separación entre poder político y poder económico, con la creación de un “mercado” mundial autónomo de los estados; b) una jerarquización geo-política del mundo en estados de “periferia”, es decir, aquellas regiones de donde se extraen materias primas con mano de obra barata, y estados de “centro”, donde esas materias primas son procesadas con mano de obra cualificada, y los productos resultantes redistribuidos al resto del sistema-mundo; y c) una división mundial de los modos de producción según estas zonas, conviviendo el trabajo asalariado, la servidumbre y el esclavismo a la vez, todos ellos articulados alrededor del mercado. La modernidad entonces es la implantación de este sistema-mundo mostrando su cara liberadora y emancipadora,

pero ocultando su otra cara, la que necesita de la homogeneización de las poblaciones sobre las que se aplica presentándose como la única y verdadera forma posible de organización social.

Para conseguir esta homogeneización, la colonialidad no sólo actúa en el ámbito económico-político, sino que atraviesa todos los ámbitos de la vida humana, como el epistemológico o el identitario, interactuando en todos ellos a la vez. No sólo basta con someter militarmente a los colonizados, sino también transformar sus almas, cambiar sus formas de entender el mundo y de autodefinición, adoptando las formas epistémicas de los colonizadores, y destruyendo toda epistemología alternativa, o bien folclorizándolas y convirtiéndolas en objetos de estudio, es decir, inferiorizándolas. Para ello se implanta lo que Walter Mignolo llama la diferencia colonial, que consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quien clasifica. A partir de esta diferencia colonial, se clasifica a los habitantes del planeta en tres categorías diferentes:

trabajo/clase, género/sexo y raza/etnia, produciendo una gran heterogeneidad de “clases sociales” (Mignolo, 2003, p. 39).

La colonialidad del poder es el eje que las articula en una estructura común, a través de procesos cuyo sentido es el conflicto en torno de la explotación/dominación, es decir, el control de los recursos y productos del trabajo y el control de la reproducción biológica de la especie. Esta colonialidad del poder es, por tanto, el lugar epistémico desde donde se describe y legitima el poder (Quijano, 2007, p. 117). Precisamente es a través de las categorías de raza/etnicidad, trabajo/clase y género/sexualidad que quien detenta el poder enunciador clasifica al resto de la humanidad, lo que se traduce en formas concretas de subjetividad que vienen a mostrar la superioridad de unas formas de conocimiento

sobre otras (Castro-Gómez, 2005: 59). Así pues, Occidente proyectó su propia “historia local” como diseño global, narcotizando su propio lugar de enunciación, proyectando una idea de conocimiento concreta como un diseño universal (Mignolo, 2003, p. 192).

Esta narcotización es lo que Santiago Castro-Gómez llama la *hybris* del Punto Cero, que se define como el imaginario según el cual un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto. Este hipotético observador estaría en la capacidad de adoptar una mirada soberana sobre el mundo, cuyo poder radicaría precisamente en que no puede ser observada ni representada (Castro-Gómez, 2005, p.19). Esto deja a un grupo muy pequeño de la población mundial como productor del conocimiento. Mediante esta trampa epistémica, el sujeto ilustrado, primero, “inventa” su propio ser: el ser humano masculino, blanco noreuropeo, burgués o de clase alta, y educado según el modelo de pensamiento científico-racional, es el centro del universo; por otro lado “inventa” otra serie de categorías, como mujeres, indios, mestizos, negros, campesinos, obreros y chamanes, despojados de toda posibilidad de “ser” sujetos. En este sentido Miguel Alberto Bartolomé critica el término indígena por ser artificial y homogeneizante, ya que al hablar de “indígenas genéricos” se invisibilizan los sujetos, apareciendo como actores sin palabra, con lo que el “indígena” es un sujeto inexistente (Bartolomé, 2006, p. 36).

Estas categorías identitarias se incrustan sobre los individuos de tal manera que les condiciona cualquier horizonte de sentido propio. De hecho, la idea de que los Embera en concreto y los indígenas en general son una gente que ha estado apartada de la civilización es una falacia. Todo lo contrario, desde el inicio del sistema-mundo moderno/colonial han sido parte integrante, incluso fundacional, de él. La modernidad necesita construir una alteridad negativa, obviamente

subalterna: para ser moderno, necesito un “antiguo” a mi lado, si no, no sé que soy moderno. La negatividad subalterna es necesaria para que esa alteridad, construida desde las historias locales, desde la cotidianidad, jamás se convierta en una opción que ponga en peligro la universalidad y omnipresencia del sistema-mundo moderno/colonial.

Así pues, al entrar en este sistema, hay un cambio total y radical para Karmata Rua. El primer cambio, que condiciona ya todo lo demás, es el final del cimarronismo o nomadismo como estrategia de supervivencia. Anne-Marie Losonczy relaciona el sistema de agresión que funciona entre los jaibaná Embera directamente con el nomadismo, ya que la agresión era precisamente la fuerza motriz de cambio dentro de esta etnia, que tenía una dinámica de dispersión poblacional en pequeños grupos cuya estructura sociopolítica era extremadamente flexible. Precisamente la obligatoriedad de replegarse en resguardos es lo que ha sometido a la sociedad Embera al desequilibrio estructural reinante hoy en día (Losonczy, 2006, p. 151). Al no poder practicarse el nomadismo, los conflictos no desaparecen, sino que se acumulan, así como la presión sobre el medio ambiente. Con la reducción de los Embera a un resguardo debido a la presión de la colonización antioqueña, y la imposibilidad de buscar nuevas tierras, se produce un hacinamiento de la población de Karmata Rua, lo cual lleva a un empobrecimiento del territorio que conforma el resguardo.

Por otro lado, el reconocimiento por parte de la administración estatal del cabildo como la única institución política válida para los indígenas, y la dotación de recursos económicos para su mantenimiento y para la realización de proyectos en la comunidad, ha hecho que el control de tal institución sea codiciado. En el caso de Karmata Rua, eso provoca disputas entre las diferentes parentelas que ya arrastraban de hace tiempo relaciones poco amistosas. Esta coexistencia de jaibaná o autoridades tradicionales, por un lado,

y el cabildo por otro da lugar a dos tipos de problemas: el primero es que el jaibaná se ve a día de hoy incapaz de resolver los conflictos que anteriormente afrontaba; el segundo es que la nueva forma de gobierno, el cabildo, no ha encontrado todavía su lugar, o más bien, no ha podido convertirse en un gobierno para todo el mundo, lo que dificulta su trabajo para la solución de problemas (Grupo Semillas, 2001, p.50).

De esta manera la colonialidad ha atravesado la práctica del jaibanismo en Karmata Rua. Muchos jaibaná ya no manejan esa idea del “verdadero humano” de Vasco, sino que se mueven conforme un ego individualista en el que los intereses personales están por encima de los intereses de la comunidad, algo que por tradición no le debería pasar a un jaibaná. Pero a través de la colonialidad epistémica, que naturaliza el imaginario cultural europeo como única forma de construir conocimiento, también convierte la cultura europea en una seducción, en una aspiración para todos, en el tipo hegemónico de subjetividad. Este procedimiento es lo que se define como colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2007).

En Karmata Rua, una comunidad donde para subsistir dependen totalmente del capitalismo, siendo una población bastante empobrecida, y donde llegan a través de los medios de comunicación masiva otras formas de vida que son, por decirlo de alguna forma, más amables pero ilusorias, hace que precisamente esta colonialidad tenga éxito. Esto no es ajeno a los jaibaná que, muchos de ellos, al aprender este conocimiento por venganza y no por concienciación social, acaban generando una pérdida de la autoridad tradicional, ya que la gente se cansa de ese enfrentamiento continuo. Los habitantes del resguardo han generado diversas estrategias para superar esta situación: desde gente que ha abandonado del todo la creencia en el jaibanismo, o incluso que se ha hecho evangélico, religión que prohíbe explícitamente esa práctica, a personas que han huido del resguardo, así como

otras que están pensando en prohibir tal práctica dentro de la comunidad. Todos coinciden en que se ha de llegar a un acuerdo para que esta situación se solucione, que si los jaibaná siguen actuando como lo hacen en Karmata Rua, luchando entre ellos y pensando que las causas de todos sus males es que otro jaibaná le tiene envidia, se puede plantear seriamente la posibilidad de desautorizarlos.

La idea que defiende no es recuperar la figura tradicional del jaibaná como quien saca una pieza de museo de la vitrina y la pone a funcionar de nuevo. La colonialidad atraviesa por completo a todos los pueblos del planeta, y forma parte de sus propias historicidades de los últimos cinco siglos, con lo que es imposible esa “vuelta al pasado”.

Desde el Diverser (grupo de estudio de la Universidad de Antioquia que imparte la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra, cuyo objetivo es formar a líderes indígenas que sean conscientes del proceso de colonialidad que se oculta tras el proyecto de la Modernidad eurocéntrica), se defiende la idea de recuperar la Historia de Origen como forma de resistencia a la colonialidad epistémica occidental, pero no para volver a “vivir en la selva”, sino para conseguir una autonomía en las comunidades indígenas

y un reconocimiento de sus cosmovisiones o epistemologías. Eso quiere decir que los jaibaná, como los demás sabedores y sabedoras de las diferentes etnias, han de interpretar la realidad desde sus propias cosmovisiones, convirtiendo sus culturas en algo dinámico y vivo que se enfrenten a la aculturación occidental.

Desde este punto de vista los jaibaná de Karmata Rua han de transcender estas luchas internas e intestinas para construir una conciencia comunitaria que evite la colonialidad, ya que con la actitud actual lo que hacen, precisamente, es hacerle el juego a la administración estatal colombiana que lo que quiere es que haya este ambiente de enfrentamiento y caos para justificar esa idea moderna/capitalista de que los indígenas son seres atrasados e ignorantes que necesitan de la Modernidad para salir de su oscurantismo. Este empoderamiento epistemológico es necesario para la pervivencia de su lógica de sentido. En definitiva, recuperar la idea de Luis Guillermo Vasco de que el o la jaibaná es el “verdadero humano” cohesionador de la comunidad.

Referencias bibliográficas

- Álvarez Cardona, Alberto, y Blanca Eugenia Sánchez Zapata (coord.) (2004) Esquema de ordenamiento territorial resguardo indígena de Cristianía. Diagnóstico. Medellín: Universidad nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Agropecuarias. Corporación Autónoma Regional del centro de Antioquia
- Bartolomé, Miguel Alberto (2006) Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina. México: Siglo XXI editores.
- Bedoya Henao, Claudia Patricia (2002) “Siguiendo el llamado de los espíritus”. Historia de una mujer indígena Embera chamí que desea ser jaibaná. Medellín: Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Departamento de Antropología.

- Carmona M., Sergio Iván (1990) “La forma de los espíritus”. En OIA (ed.) *Cultura Embera. Memorias del Simposio sobre Cultura Embera en el marco del V Congreso Colombiano de Antropología*, El Peñol, octubre de 1989. Medellín: Organización Indígena de Antioquia, pp. 49-74.
- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago (2007) “Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp. 79-91.
- Domicó, José Joaquín, Juan José Hoyos y Sandra Turbay (2002) *Janyamá. Un aprendiz de jaibaná*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Eliade, Mircea (1982) [1951] *El chamanismo y las técnicas arcaicas de éxtasis*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1976) [1937] *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Fernández-Martorell, Mercedes (2008). *La Semejanza del Mundo*. Madrid: ed. Cátedra.
- González Tascón, Alejandro (1985) *Esbozo histórico y lucha de los Embera chamí de Cristianía*. Medellín: documento mecanografiado depositado en la Biblioteca de la Organización Indígena de Antioquia.
- Grupo Semillas (2001) “Control y gobierno Embera sobre el territorio”. En Camilo Hernández (ed.) *Emberas. Territorio y biodiversidad. Estrategias de control en escenarios de conflicto*. Bogotá: Programa Semillas. Fundación Swissaid Colombia, pp. 37-85.
- Hernández Escudero, Ana Cecilia (1995) *Organización y cambio social en Cristianía*. Medellín: Universidad de Antioquia. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Trabajo de grado para optar al título de antropóloga.
- Jiménez Marzo, Marc (2016) *El indigenismo como construcción epistemológica de dominación dentro del sistema-mundo moderno/colonial. El caso de los indígenas que viven en contexto urbano en la ciudad de Medellín, Colombia*. Barcelona: Universitat de Barcelona, Facultat de Geografia i Història, Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica.
- Losonczy, Anne-Marie (2006) *Viaje y violencia. La paradoja chamánica emberá*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007) “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, págs. 127-167.
- Martínez González, Roberto (2009) “El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica”. *Cuicuilco*, vol.16, núm. 46. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 197-220.
- Mignolo, Walter (2003) [2000] *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ed. Akal.

- Pardo, Mauricio (1991) [1983] “El convite de los espíritus”. En Emanuele Amodio y José Juncosa (comps.) *Los espíritus aliados. Chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica*. Quito: ed. Abya-Yala, pp. 81-154.
- Pérez Gómez, Sandra Patricia (2008) *Jai-itua drua. Fiesta de sanación territorial*. Medellín: Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia. Tesis para optar al título de antropóloga.
- Pineda Giraldo, Roberto, y Virginia Gutiérrez de Pineda (1999) *Criaturas de Caragabí. Indios chocoes: Emberaes, catíos, chamíes y noanamas*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, págs. 201-246.
- Quijano, Aníbal (2007) “Colonialidad del poder y clasificación social”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, págs. 93-126.
- Ramírez de Jara, María Clemencia (1996-97) “El chamanismo, un campo de articulación de colonizadores y colonizados en la región amazónica colombiana”. En *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXXIII. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, págs. 166-184.
- Roldán Ortega, Roque, y Hernando E. Sánchez (1976) *La tenencia de la tierra en el resguardo indígena de Cristianía, Jardín (Antioquia)*. Bogotá: Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA). Sugerencia Jurídica división titulación de tierras reservas indígenas.
- Tangarife Bernal, Alejandro (2008) *La mujer en los procesos organizativos y participativos del resguardo Embera-chamí de Cristianía: inercias y retos frente a la creación de nuevos modelos relacionales de género*. Medellín: Universidad de Antioquia. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Trabajo de grado para optar al título de antropólogo.
- Vasco Uribe, Luís Guillermo (1975) *Los chamí. La situación del indígena en Colombia*. Bogotá: ed. Margen Izquierdo.
- Vasco Uribe, Luís Guillermo, (1985) *Jaibanás. Los verdaderos hombres*. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura del banco Popular.
- Vasco Uribe, Luís Guillermo (1990) “Jaibaná Embera y chamanismo”. En OIA (ed.) *Cultura Embera. Memorias del Simposio sobre Cultura Embera en el marco del V Congreso Colombiano de Antropología*, El Peñol, octubre de 1989. Medellín: Organización Indígena de Antioquia, pp. 33-48.
- Vasco Uribe, Luís Guillermo (2002) *Entre la selva y el páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Wallerstein, Immanuel (1979) [1974]. *El moderno sistema mundial. Vol. I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Yagarí, Gladys (2010) *JEMEĐEĐA DACHI KÛRÎSIA MAU DACHI KAKUA ŌME*. Juguemos con el pensamiento y el cuerpo para recrear a través de las expresiones culturales la memoria oral de Karmatarua. Medellín: Universidad de Antioquia. Facultad de Educación. Trabajo de grado para optar al título de Magister en Educación, línea pedagogía y diversidad cultural.
- Zuluaga Gómez, Víctor (1988) *Historia de la Comunidad Indígena Chamí*. Bogotá: El Greco Impresores.